fâ'ü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/ 1971, s. 21, 144-145, 458 vd., 515-518, 569; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥṣûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1400/1980, II/2, s. 381-446; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 32-237; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 241-303; Şâtıbî, *el-Muvâfaḳāt*, I, 187-266; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, Kahire 1937, s. 204, 206-235; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, *es-Sebeb ʿinde'l-uṣûliyyîn*, Riyad 1399/1980, tür.yer.; Mustafa Şelebî, *Taʿlîlü'l-aḥkâm*, Beyrut 1981, tür.yer.; a.mlf., *Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Beyrut 1986, s. 220-251; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; M. Süleyman Dâvûd, *Naẓariyyetü'l-kıyâsi'l-uṣûlî*, İskenderiye 1404/1984; Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, *Mebâḥis̱ü'l-ʿille fi'l-ḳıyâs ʿinde'l-uṣûliyyîn*, Beyrut 1406/ 1986; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1986, s. 167-402; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 419-422; W. B. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory", *Isl.*, LXIV/1 (1987), s. 42-67.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İLLİYYET
(العلّية)

Her hadisenin bir sebebi olduğunu ifade eden felsefe ve kelâm terimi.

Modern felsefedeki sebeplilik (causality) kavramının Arapça'da **illet** (sebep) kelimesinden türetilmiş karşılığıdır. Klasik İslâm felsefesinde konu illet (veya çoğulu **ilel**) ile onun eserini veya sonucunu ifade eden **ma'lûl** kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebep-sonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyyet hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir.

İlliyyet, illetle eser (sebeple sonuç) arasındaki nisbetin adı olunca illiyet kavramının muhtevasını da bu nisbetin mahiyeti oluşturacaktır. Bir nesne veya değişmenin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin bir yatkınlığı olması yanında çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür. Var oluş, oluş ve hareketin ya da genel olarak değişmenin açıklanmasında illiyet doktrini geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalara rağmen felsefî önemini daima korumuştur.

Aristo'nun ortaya koyduğu dört sebep teorisi kendisinden önceki felsefî açıklamaları aşan yeni bir terkiptir. Buna göre meselâ bir heykeltıraş (fâil-muharrik sebep), bir mermere (maddî sebep) hedeflediği estetik amaca (gāî sebep) uygun bir şekil (sûrî sebep) kazandırdığında ortada dört sebeple açıklanabilecek bir değişme var demektir. Böylece kâinatın maddî ilkesini araştıran Miletli filozoflar, kâinat için muharrik sebep olarak sevgi ve nefreti kabul eden Empedokles ve nihayet değişmeyenin bilgisini formların yahut formel sebeplerin bilinmesine bağlayan Pisagor ve Eflâtun'un görüşleri, eksik veya tek yanlı oldukları gerekçesiyle Aristo tarafından bu şekilde birleştirilmiş oldu. Ortaçağ boyunca İslâm felsefesini ve hıristiyan teolojisini derinden etkileyen bu basit şema günümüz ilim anlayışında sadece tarihî bir anlam ifade etmektedir. Çünkü maddî ve sûrî sebepler temelde madde-sûret teorisine dayandığı için arkaiktir. Gāî sebeplerse evrenin var oluşundaki gayeyi araştıran teleolojiye özgü açıklama biçiminin bilimsel yöntem için felsefî bir tercih olmaktan çıkmasından bu yana fizikî ilimlerde muteber sayılmamaktadır. Gaye fikri beşerî ilimler için tartışmalı olarak varlığını sürdürse de bu ilimler fiziğin modeline yaklaştırıldığı nisbette problem dışı bırakılmaktadır. Geriye fâil veya muharrik sebep (efficient cause) kalmaktadır ve modern bilimler için onun muhtevası üzerinde de bir uzlaşma yoktur. Değişmenin sebeple sonuç arasındaki zaman ve süreklilik ilişkisi içinde kavranmasına mukabil, sebep ve sonuç diye iki ayrı kavrama ihtiyaç duymaksızın "zamandaş değişme" (concominant variation) veya "değişmez ardışıklık" (invariable sequences) gibi tabirlerin kullanıldığı modern bilim çevrelerinde bu tartışmalar tabiidir, hatta John Stuart Mill'in fâil sebep yerine kullandığı "fizikî sebep" kavramına gösterilecek tahammül bile sınırlıdır.

İlliyyet fikriyle ilgili en esaslı tezler, illiyyetin evrensel ve tek biçimli oluşu ile illet-eser arasındaki illiyyet bağının zorunlu oluşudur. İlliyyetin evrensel olduğunu söylemek hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceğini ileri sürmek, yani "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklindeki tümel (küllî) bir önermeyi doğru kabul etmektir. Ancak "her hadise"nin içine insan iradesi de giriyorsa bu durumda iradenin hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. İlliyyetin tek biçimli olduğunu söylemekse değişmeler ve durumlar arasındaki illî (causal) nisbetlerin genel kanunlar şeklinde ifade edilebileceğini öne sürmektir ki bu esas, fizik bilimine ait tabiat kanunu kavramının temelini oluşturur. İlletle eser arasında zorunlu bir bağın olduğu esasına gelince bu, illetin eseri icap ettirmesi ve belirlemesi şeklinde ifade edilen determinizmin de esasını teşkil eder. Ancak illiyyet sürecinde zorunluluk illetten esere doğrudur; aksi düşünülemez. Söz konusu telakkinin aslında illetin esere veya ma'lûle olan önceliği fikriyle ilgisi vardır; bu öncelik metafizik bir zorunluluktur. Anılan fikrin hareket noktası, fâil sebep olarak illetin ma'lûlü oluşturmak için bir tesir kudretine sahip olduğu faraziyesidir. Dolayısıyla illet fâil (aktif) olunca ma'lûl pasif olduğu için illeti belirleyemez. Bu telakki metafizik teoloji planına taşındığında, mutlak kudret sahibi ve daima faal bir ilk illet olan Tanrı ile pasif konumdaki bir ma'lûl olan âlem arasında da illî bir bağ kurulmuş olmaktadır.

Bu umumi bilgiler ışığında illiyyet fikrinin, İslâm düşünce tarihinde genel olarak filozoflar veya felsefî eğilimli mütefekkirler arasında ittifak edilen bir ilke olduğu öncelikle belirtilmelidir. Müslüman filozoflara göre, "Her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine tabii yatkınlığı hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. Ayrıca filozoflara göre, gerek aklın faaliyeti gerekse ilmî-felsefî araştırma hadiselerin sebeplerine ulaşmaya çalışmaktan ibaret olup fizik veya metafizik planda sebep fikrinin inkârı ilmî ve felsefî araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir.

İslâm felsefesinde fizikî sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise bütün tabii sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illetü'l-ûlâ) olan Allah'ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedirler. Allah'ın hakiki sebep oluşuna nazaran bunlara ancak mecazen fâil-sebep denilebileceği sık sık vurgulanır. Daha İslâm felsefe geleneğinin başlangıcında bu ayırımı yapan Kindî'den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken illiyyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşünceyi işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmaktı. Bu üç düşünceyi farklı biçimde de olsa mut-

laka vurgulayan veya hiç olmazsa bu fikri ima eden İslâm filozofları, belli sebeplilik kanunlarıyla işleyen kâinatın bu genel görünümüyle ilâhî ilim, hikmet ve kudretin bir delili olduğu ana fikrine ulaşmak istemişlerdir. Gaye fikrini ele alan yahut savunan kelâmcılar ve mutasavvıflar ise bazan bu kavramın karşılığı olarak "garaz" terimine yer vermişlerdir.

İslâm filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kindî'den başlayarak az çok terminolojik değişikliklere uğrasa da Aristo'nun dört sebep teorisi bütün filozoflarca ana hatlarıyla benimsenmiştir. Kindî bu fikri işlerken daha çok fâil illet kavramı üzerinde durmuş ve hakiki fâilin Allah olduğunu belirtmiştir. Fârâbî'nin de meseleyi gökler ve yer arasındaki sebeplilik açısından ele aldığı görülmektedir. Fârâbî, sudûr fikriyle ortaya koyduğu kozmolojisini feleklerin devrî hareketlerinin tabii hadiselerin illetleri olduğu düşüncesine dayandırmakla birlikte Tanrı'yı ilk sebep olarak yine sistemin merkezinde kabul etmiştir.

İlliyyet doktrinini en geniş şekilde ele alan İbn Sînâ olmuş, *eş-Şifâʾ* adlı eserinin gerek *eṭ-Ṭabîʿiyyât* gerekse *el-İlâhiyyât* bölümlerinde konuyu etraflı şekilde incelemiştir. Filozofun illiyyet hakkındaki görüşleri şu ana fikir etrafında işlenmiştir: Zorunlu varlık dışında olan ve âlem denilen "mümkin" varlık, hepsi de sebepli veya bir sebebin sonucu olan hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan yalnızca bizâtihî zorunlu varlık yani Allah'tır ve esasen O sebeplerin ilkesidir veya ilk sebeptir. Bir sebeple meydana gelen mümkin varlıklar var oluşları bakımından zorunludur; çünkü hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkindir. Fizik âlemde maddî ve sûrî sebepler mümkin varlığın dâhilî ve mahiyetine ilişkin sebepleridir; bu iki sebep, hem fizikî varlığın dinamik yönünü hem de tabiatını yansıtır. Fâil ve gâî sebeplerse mümkin varlığın hâricî ve var oluşuna ilişkin sebepler olup mümkin varlık mevcudiyetini bunlardan alır veya bunlar sayesinde varlık alanına çıkar. Gaye, varlığın kendisinden dolayı varlık kazandığı sebep olup fâili de yönlendirdiği için bir bakıma ondan daha öncedir; yani öteki bütün illetler gaye yüzünden fiilî illet olur. Aslında bütün fâiller ve gayeleri, sebeplilik zincirinin kendisinde son bulduğu zorunlu varlığa (fâil-i evvel, muharrik-i evvel) yönelmiştir; dolayısıyla her şeyin en yüksek gayesi O'dur.

İbn Sînâ'nın illiyyet fikri vâcip-mümkin, mâhiyet-vücûd, madde-sûret kavramlarıyla ilişki halinde fiziğin yanı sıra metafizik (ontolojik) bir karakter de kazanmıştır. Bunun dışında bi'z-zât-bi'l-araz, bi'l-kuvve-bi'l-fiil, yakın-uzak, cüz'î-küllî, özel-genel gibi ayırımlara tâbi tutulan sebep çeşitleri, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir terminoloji içinde açıklamaya elverdiği gibi fizik ve metafizik sebepleri ayırmaya da yardımcı olur. Meselâ illet veya sebebin hakikiliği ve mükemmelliği bi'l-araz veya bi'l-kuvve olup olmamasıyla ilgilidir. Hakiki illet ma'lûlüyle beraberdir; eğer ondan önce olsaydı ya kuvve halinde ya da ârızî olarak illet olacaktı. Bi'z-zât illet olan ve hiçbir şeyin ma'lûlü olmayan kâmil illet, varlık veren ve onu o halde bâki kılan illet-i ûlâdır, gerçek fâil sebep olan Allah'tır. Bundan dolayı illet-i ûlâ olan Allah ile ma'lûl olan âlem arasında gecikme (teahhur) kabul etmek bu illetin kemalini eksiltmek olur. Şu halde kelâmcıların Allah ile âlem arasında var saydıkları zaman aralığı (terâhî) fikri bu sebeple tenzihe aykırıdır.

Aristo gibi İbn Sînâ da yalnız maddî sebeplerin bilgisini ilim sayan fizikçi anlayış yanında yalnız formların bilgisine ilim diyen Pisagorcu-Eflâtuncu (metafizik-matematikçi) anlayışı reddeder. Ayrıca tabii sebepleri yaratılışa iştirak eden, müstakil kudret sahibi fâiller olarak tasavvur ettiği için Allah ile âlem arasındaki münasebeti açıklarken sebepleri ve hatta sebeplilik ilkesini inkâr eden Eş'arî kelâm anlayışı da filozofların anlayışına zıttır. Tabii sebeplerin inkârı, sabit tabiatların ve tabii kanunlulukların da inkârı olduğuna göre İbn Rüşd'ün sıkça vurguladığı gibi o takdirde fizik ilmi imkânsız olacaktır. Eğer süreklilik arzeden tabiatlar, tabiat kanunları ve bu kanunları keşfetmeye imkân veren zorunlu illî bağlar yoksa bu, insan aklının hiçbir hadisenin sebebini bilemeyeceği anlamına gelir. Gazzâlî'nin filozofların illiyyet konusundaki görüşlerine yönelttiği ve modern çağda deneyci İngiliz filozofu David Hume'u müjdeleyen şiddetli eleştiriler İbn Rüşd'ün mukabil itirazlarıyla karşılanmış ve bu tartışma yukarıda zikredilen epistemolojik ana fikir etrafında yoğunlaşmıştır.

Sonuç olarak filozoflara göre madde değişme potansiyelini, sûret de değişmenin kazandığı yeni şekli ifade eden iç ve dinamik sebepler olarak, buna karşılık fâil (muharrik) değişmeyi dışarıdan başlatan ve gerçekleştiren, gaye de değişmenin önceden planlanmış yönde gerçekleşmesini sağlayan dış sebepler olarak sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi açıklayan ilkelerdir. Bu açıklama modelinin İslâm felsefesinde Aristo'da rastlanmayan veya onun derinleştirmediği muhtevalar kazandığı bir gerçektir. Özellikle metafizik plana geçildiğinde fâil sebep basit bir muharrik sebep olmanın ötesine geçerek varlık verici niteliğe bürünür. Bundan dolayı İslâm filozoflarının düşüncesinde Allah yalnızca "kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici" olmakla kalmaz, bundan da önce varlığın ve var oluşun ilkesi kabul edilir. Gaye ise tabiattaki bütün muharrik sebepleri fiile sevkeden ilkedir. Bu gayeler hayırdır; hayra doğrudur ve mutlak hayır olan ve evrensel hayır nizamını bilen Allah, gayeler gayesi olarak âlemdeki teleolojik düzenin de ilkesidir. Bütün tabii hadiselerin bir gayeye yöneldiği böyle bir âlem anlayışında ise saçmaya ve kör tesadüfe yer yoktur (bk. **GÂİYYET**).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâʾil*, s. 182-184, 214-237; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 37-38, 55, 76-79; İhvân-ı Safâ, *er-Resâʾil*, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), III, 344-383; İbn Sînâ, *eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1)*, s. 46-59; a.mlf., *eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2)*, s. 257-300; a.mlf., *en-Necât* (M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 518-524; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 517-542; M. Âtıf el-Irâkī, *el-Felsefetü'ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ*, Kahire 1969, s. 148-188; Thérèse-Anne Druart, "Al-Fārābi's Causation of the Heavenly Bodies", *Islamic Philosophy and Mysticism* (ed. P. Morewedge), New York 1981, s. 35-45; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*, Beyrut 1985, s. 19-29; L. Gardet, "ʿIlla", *EI²* (İng.), III, 1127-1132; Richard Taylor, "Causation", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 56-66.

 İLHAN KUTLUER

İLLİYYET

□ KELÂM. Özü itibariyle her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi bulunduğunu anlatan illiyyet ilkesi, Allah'ın kâinatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle irtibatlı olup tabiatçı felsefenin lehinde bir delil olarak kullanıldığı gibi kelâm âlimlerince de konu edilmiştir. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân'ın, Aristo'nun illiyyet fikrine karşı maddeyi birbirinin benzeri olan cevherlerden ibaret kabul edip maddî varlıkların hiçbir tabiatı bulunmadığı görüşünü ortaya atması değişik ekollere mensup âlimler arasında

yankı uyandırmış ve zamanla "âdet" fikrine dayanan bir tabiat felsefesinin benimsenmesine yol açmıştır. Tabiatçı filozofların, maddî bir varlığın kendi tabiatı gereği veya başka bir maddî varlığın tabiatından kaynaklanan bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü herhangi bir illet veya fâilin düşünülemeyeceğini iddia etmeleri, kelâmcıların çoğunluğunu tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevkettiği gibi (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 112), III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akaid üzerinde tesirleri görülen sûfîlerin ortaya attıkları tevhid ve tevekkül anlayışları da onları varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye yöneltmiş olmalıdır. İlk kelâmcılardan Dırâr b. Amr, Hişâm b. Hakem ve Ca'fer b. Harb tarafından *er-Red ʿalâ aṣḥâbi'ṭ-ṭabâʾiʿ* adıyla eserler yazılması (İbnü'l-Nedîm, s. 213, 215, 224), yine erken devirden itibaren sûfîlerce bütün illetlerin inkâr edilmesinin tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi (Kelâbâzî, s. 107-108, 113; Hücvîrî, II, 251; Kuşeyrî, I, 33, 35, 50, 51) bunu teyit eder mahiyettedir. Zira onlara göre varlık ve olayların meydana gelişinde Allah'ın dışında herhangi bir sebep tasavvur etmek şirk sayılır. Nitekim Câhiz, Dırâr b. Amr'ın, cisimlerin belli tabiatlara sahip olduğunu ve mutlaka bu doğrultuda geliştiğini ifade eden "kümûn" fikrini reddetmeyenleri tevhid ehlinden kabul etmediğini nakleder (*Kitâbü'l-Ḥayevân*, V, 10-11). Erken devir sûfîlerinden Kelâbâzî de rubûbiyyetten illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri olarak gösterir (*et-Taʿarruf*, s. 134).

İslâm âlimlerinin illiyyet ilkesine dair görüşlerini ve ileri sürdükleri delilleri şöylece özetlemek mümkündür. **1.** Varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddî sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir, kâinattaki bütün varlık ve olayları meydana getiren doğrudan doğruya ilâhî kudret ve iradedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu görüşü teyit eden çeşitli âyetler vardır. Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını (el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; Fâtır 35/3), savaşta düşmanları Allah'ın öldürdüğünü (el-Enfâl 8/17) bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. İnsanların istedikleri sonuçları elde edemeyişleri de konunun aklî delilini teşkil eder. Başta Cehm b. Safvân olmak üzere mutlak cebir inancını benimseyenlerle bazı sûfîler bu görüştedir.

2. Varlık ve olaylar üzerinde zâhiren etkili gibi görünen ve süregelen işleyiş (âdet) itibariyle belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin var olduğu söylenebilirse de varlık ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Zâhirî bir sebep mevcut olduğu halde sonuç meydana gelmeyebileceği gibi görünen bir sebep bulunmadan da sonuç oluşabilmektedir. Çünkü bütün varlık ve olayların gerçek sebebi ve yaratıcısı Allah'tır. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlayan delillerden bazıları şöyle sıralanabilir: **a)** Kur'an'da, her şeyin ilâhî kudretle cereyan ettiği ve Allah'ın yaratıcılığının her şeyi kapsadığı belirtilmektedir (el-Mâide 5/17; el-Furkān 25/2; el-Ahkāf 46/33). **b)** Varlık ve olayların zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmek, Allah'ın sebeplere muhtaç olduğu anlamına geldiği gibi kudret ve iradesine de sınır koymak demektir (Mâtürîdî, s. 155-156; İbn Fûrek, s. 131; Kādî Abdülcebbâr, IX, 28). **c)** Hiçbir maddî sebep etki gücüne sahip değildir; herhangi bir nesneye tesir ederek bir sonuç meydana getirmek onu yaratmak demektir, bu ise yalnız Allah'a mahsustur (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 46-47). **d)** Bütün maddî varlıklar cevherleri itibariyle aynı mahiyete sahip olup birbirinin benzeridir, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez. Eğer maddî varlıklar mahiyeti bakımından farklı tabiata sahip cevherlerden teşekkül etseydi kendi kendine yeterli ezelî birer varlık olmaları gerekirdi. Her ne kadar gözlem ve deneyler ateşin yakma, ilâcın iyileştirme, yemek yemenin açlığı giderme özelliğine sahip olduğu gibi bir izlenim uyandırıyorsa da bunların yanma, iyileşme ve doyma sonucunu doğuran sebepler olduğuna kesinlikle hükmedilemez. Zira gözlem ve deneyle belirlenemeyen bir sebebin bu sonuçları meydana getirmesi mümkündür (Bâkıllânî, s. 61, 62; İbn Fûrek, s. 132-133; Gazzâlî, s. 225-227). İnsanın, alışkanlıklarına dayanarak ateşi yanma sebebi olarak göstermesi mantıken de isabetli değildir. Çünkü meselâ, "Ateş yakıcıdır" önermesi analitik değil sentetik bir önermedir, yani konunun yükleme nisbeti aklî zaruretlerden değil tecrübeden doğan bir husustur (İzmirli, I, 242; Elmalılı, III, 2246). Şu halde ateşin yanma olayının sebebi olduğunu söylemek yerine onu yanmanın alâmeti olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir. **e)** Gözlemlerimiz altında meydana gelen tabiat hadiseleri hikmetli ve son derece mükemmeldir. Bunlara cansız ve şuursuz maddenin sebep teşkil etmesi maddeyi Tanrı yerine koymak anlamına geldiği gibi gaye ve nizam deliliyle Allah'ın varlığına istidlâlde bulunmayı da imkânsız hale getirir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 120-121). Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin hemen hemen tamamı ile (Molla Fenârî, IV, 123) Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Eş'ariyye ve kısmen Mâtürîdiyye âlimleri, tabiat olaylarıyla insanlara ait fiiller konusunda illiyyetin geçersiz olduğunu kabul ederken Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu illiyyeti sadece tabiat olaylarında geçersiz saymış, kullara ait fiillerde bu ilkeyi benimseyen bir anlayışı savunmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî*, I, 482).

3. Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bundan ötürü Allah bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Ancak Allah dilerse insanların gözlem ve deneylerine konu teşkil etmeyen ve dolayısıyla onlar tarafından bilinemeyen bir şekilde sebeplerin zorunlu etki gücünde veya tabiatında değişiklik yapabilir, böylece bütün varlık ve olayları yaratıp yöneten asıl sebebin kendisi olduğunu insanların bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlamak için ileri sürülen delillerin bazıları şöyledir: **a)** Kur'an'da pek çok âyette ateşin yakma, odunun ise yanma tabiatına sahip bulunduğu, bulutun yağmurun sebebi olduğu, yağmurun da suların oluşmasını ve toprağın altında depolanmasını sağladığı, suyun bitkilerin ve ziraat ürünlerinin toprakta bitip gelişmesine sebep teşkil ettiği belirtildiği gibi bazı âyetlerde doğrudan doğruya sebep kelimesi kullanılmış ve hiçbir nesnenin sebepsiz var olamayacağı ifade edilmiştir (Yâsîn 36/80; el-Vâkıa 56/68, 71; el-A'râf 7/57; Fâtır 35/9; el-En'âm 6/99; et-Tûr 52/35). Yine Kur'an'da bütün varlık ve olayları doğuran sebepleri, ilgili varlık ve olayların meydana gelmesini gerçekleştirecek güç ve tabiatta yaratanın Allah olduğu da bildirilmiştir (Tâhâ 20/50). Kur'an'da dinî hükümlerin yanı sıra insanlara ait bütün davranışların da sebep-sonuç ilişkisi içinde düşünülmesi gerektiğine dair açıklamalar mevcuttur. Buna göre faydalı olduğu için bazı davranışların yapılması emredilmiş, zararlı dav-

ranışlar da yasaklanmıştır. Yine dinî davranışlara verilen ceza veya mükâfatta bile sebep-sonuç ilişkisinin geçerli olduğuna temas edilmiş ve insanların tercihlerini buna göre yapmaları istenmiştir. Bütün bunlar, Kur'an'ın hem tabiat olaylarında hem de insanlara ait dünyevî ve dinî davranışlarda illiyyet ilkesinin geçerliliğine işaret ettiğini gösterir (Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, V, 92-93; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 362-366). **b)** Cisimlerin farklı bir tabiat ve etki gücü bulunduğu herkesin gözlem ve tecrübesiyle bilinmektedir. Meselâ ateşte yakma, tohumda toprakta bitme, ilâçta hastalıkları iyileştirme gibi farklı tabiatların bulunduğu ve dolayısıyla ateşin yanma, ilâcın iyileşme sebebi olduğu gözlemlerle bilinen bir gerçektir. Buna göre maddî varlık ve olayların bir kısmını diğerlerinin illeti olarak kabul etmek gerekir. Şuurlu, bilgili ve yetkin bir varlık olmayan maddenin bu gücü ve tabiatı hikmet ve bilgi sahibi yetkin bir varlıktan alması zorunludur. Kâinattaki varlıklar arasında gözlenen sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bunu düzenleyen yetkin varlığın iradesiyle irtibatlıdır (Câhiz, *Kitâbü'l-Ḳıyân*, II, 146; Kādî Abdülcebbâr, IX, 11-12; İbn Hazm, V, 184-186; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 441, 443). **c)** Belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi bu düzenlemeyi yapan varlığın yetkinliğini, bilgisini ve hikmetini gösteren açık bir kanıt olduğundan illiyyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir (İbn Rüşd, s. 116-117). Belli sonuçları doğuracak şekilde sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilen insanın imanı güçlenir ve gerçek tevhide erer. Erken devir Sünnî kelâmcılarından Ahmed b. İbrâhim el-Kalânisî, Mu'tezile'den Nazzâm, Câhiz, Sümâme b. Eşres, Muammer b. Abbâd, Zâhiriyye'den İbn Hazm, ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar, başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu ve Şîa âlimlerinin büyük bir kısmı bu görüştedir (Hayyât, s. 25; Eş'arî, s. 382; Nesefî, II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 110).

İslâm düşünce tarihinde illiyyetle ilgili olarak ileri sürülen bu üç ana görüşün birincisi âlimlerin çoğunluğu tarafından isabetli bulunmamış ve delilleri zayıf görülmüştür. İleri sürülen naklî deliller illiyyeti inkâr etmek için yeterli değildir. Zira bu konuda sadece müteşâbih âyetler dikkate alınmış, buna karşılık illiyyeti teyit eden âyetler ya göz ardı edilmiş veya ilmî ölçülere sığmayacak şekilde yorumlanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ikinci görüşte her ne kadar varlık ve olayların zâhirî-âdî sebepleri mevcutsa da sebeplerin zorunlu sonuçlar doğurduğu kabul edilmemiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Muhammed Ramazan Abdullah gibi çağdaş yazarlar, kelâmcıların çoğunluğunu sebepleri inkâr etmeyen bir anlayışta göstermekteyse de bu iddiayı kaynaklardan hareketle teyit etmek oldukça zordur. Kelâm âlimlerinin Allah'ın varlığının yanı sıra birliğini, mûcizeleri ve ölümden sonra bedenlerin dirilişini kanıtlamanın ancak maddî varlıklarda etki gücü bulunmadığını benimsemekle mümkün olacağı düşüncesiyle (Fahreddin er-Râzî, VI, 189) illiyyeti reddeden bir tabiat felsefesi geliştirmeleri de kesin delillere dayanmaktan uzaktır. Zira Allah'ın varlığını-birliğini, mûcizeleri (nübüvvet) ve öldükten sonra dirilişi kanıtlamak için illiyyeti reddetmek değil aksine kabul etmek gerekir. Bir bütün halinde incelendiği takdirde naslarda, hem din hem de tabiat alanında illiyyet ilkesinin geçerli olduğuna dikkat çekildiğini görmek mümkündür. Bu husus, Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fâil-i muhtâr olmasıyla da çelişmez. Bir sonucun hem Allah'a hem de Allah'ın yarattığı bir başka sebebe nisbet edilmesinin tevhid inancı açısından hiçbir sakıncası bulunmadığı gibi aynı zamanda naslara da uygun düşer. Bilimin temelini teşkil eden illiyyet ilkesi, varlık ve olaylara rasyonel bir yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır. Bundan dolayı azınlık sayılabilecek bir grup tarafından benimsenen üçüncü görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratıp yönettiğini kabul etmek gaye ve nizam delilinin geçerli olabilmesi için de gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 482; III, 51, 53; Buhârî, "Eymân", 1, "Ḫumus", 7; Nesâî, "Büyûʿ", 29; Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, V, 10-17, 20-21, 92-93; a.mlf., *Kitâbü'l-Ḳıyân* (*Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, II, 146; a.mlf., *el-Meʿâd ve'l-meʿâş* (a.e. içinde), IV, 72-73, 96, 103, 121, 133; Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 25, 37, 41-42, 45-46; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 309, 333, 335, 348, 382, 412-413, 431, 517; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 31, 142, 151, 155-156; Kelâbâzî, *et-Taʿarruf* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Abdülbâkī Sürûr), Kahire 1381/1962, s. 60-61, 107-108, 113, 122, 134; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 213, 215, 224, 554; Bâkıllânî, *Temhîd* (İmâdüddin), s. 59-63; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Maḳālât*, s. 131-133, 134; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, V, 61; VIII, 165; IX, 11-13, 14, 26, 28; XV, 178; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 184-186; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, II, 251; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 33, 35, 50, 51, 416, 431, 587, 588; II, 582-583; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 225-227; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille* (Salamé), II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-ʿAvâṣım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 46-47, 110-112, 120-121; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 75, 99; İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille*, Kahire 1388/1968, s. 114-117; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, VI, 189; VIII, 36; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 283; II, 532; III, 91, 301, 414; V, 97, 342-343, 361-368, 439-446; Molla Fenârî, *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf*, Kahire 1325, I, 15, 248; IV, 123; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn*, II, 277-280; a.mlf., *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 125, 139; III, 416-420, 425-427, 498-499, 517-523; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ümmi'l-berâhîn*, Kahire 1330, s. 40-41; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, I, 58-59, 316; II, 66; IV, 178; VII, 568-569, 576; IX, 389; XI, 210, 232, 237, 238; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 46, 129-131, 231-233, 242, 246; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 67, 410-411; II, 1086-1087; III, 2241-2246, 2250-2251; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 117, 368-369, 472, 476, 482, 495-496; a.mlf., *Menâhicü'l-baḥs ʿinde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 115, 155, 156, 158-162, 165, 339-340; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*, Beyrut 1985, s. 21-22, 25, 40-41, 49, 61, 85-87.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İLLİYYÎN
(العلّيّون)

İyilerin amel defterlerinin bulunduğu yer anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "yükselmek" anlamındaki **ulüv** (**alâ**) kökünden türeyen ve "üst makam, yüksek derece" mânasına gelen **illiyy** kelimesinin çoğuludur (**illiyyûn** > **illiyyîn**). Kur'ân-ı Kerîm'in bir sûresinde geçen illiyyîn iyilerin kitabının bulunduğu yer olarak zikredilir ve bu yer yazıların kaydedildiği, ayrıca Allah'a yakın olan kulların müşahede ettiği şey olarak yorumlanır (el-Mutaffifîn 83/18-21). Bazı dil âlimleri, kelimenin çoğul yapısından hareketle bunun yüce bir mekân ve makamdan ziyade buraya ulaşan kimseleri ifade ettiğini söylemişlerse de (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, "ʿalâ" md.) müfessirler bu görüşe katılmamıştır. Müfessirler illiyyînin yüksek bir mekân olduğunu söylemiş, ancak bunun yeri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre illiyyîn müminlerin ruhlarının bulunduğu yedinci kat gök, diğer